

על הפירוש לפיוטים הארמיים שב"מחזור ויטרי"

ב"מחזור ויטרי" (עמ' 310–334, סי' רפו–רצז) כלול פירוש רצוף לכמה פיוטים ארמיים קדומים לעשרת הדברות שנאמרו בחג השבועות.¹ אין הפירוש מקיף את קובץ הפיוטים הארמיים השלם לחג השבועות. הפירוש, בצורתו ובסגנונו, הוא חלק ממבנהו המקורי של "מחזור ויטרי", והוא מצוי בשני כתבי היד של המחזור המכילים את הפיוטים. כפי הנראה היה הפירוש משובץ כבר בנוסח המחזור שהיה לפני ר' יצחק ב"ר דורבלו, בן זמנו הצעיר של רבנו תם, שכן הערת "תוספת" שלו, בציון "ת'", כמצוי במחזור כולו (ראה לעיל, עמ' 63), כלולה גם בפירוש הפיוטים (עמ' 323). הפירוש אחדותי וניצוק מיד מחבר – או עורך – אחד, וישנה בו הפניה מפיוט (בעמ' 321) למשנהו שאינו בסמוך לו (פי' "ארעא רקרא"; עמ' 311). הפירוש מיוסד על בקיאות רבה בדברי חז"ל בהיקפם המלא: שני התלמודים ("ברכות ירושלמי"; עמ' 313), התרגומים הארמיים למקרא, לרבות תרגום תהלים הקרוי אצלו "ירושלמי" סתם (עמ' 312, הערה ה),² מסכת סופרים (עמ' 317), מדרשי רבה ושאר מדרשים גדולים וקטנים: "שוחר טוב" (עמ' 332), "תנא דבי אליהו רבא" (עמ' 317), מדרש "לכו נרננה" (עמ' 334), מדרש "באתי לגני" (עמ' 318), "פרק מתן תורה" [=פרק כ בפסיקתא רבתין] (עמ' 315),³ "אגדה דשמואל" (עמ' 333), "פסיקתא" (עמ' 317), ו"ספרי אגדה" סתם, שמהם נשתמרו כאן נוסחאות הרבה, ואף קטעים שלמים שאינם בספרים שבידינו.⁴ מלבד ספרות חז"ל נזכרו בו עוד: הקליר (עמ' 312),

1 על הפיוטים עצמם נכתבו כמה מחקרים. ראה: י' דיינימן, "שרידים מיצירתם הפיוטית של המתורגמנים הקדומים", הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 362–375. על הספרות הפרשנית לפיוטים אלו ודומיהם, ראה: מ' שמלצר, "סדר אלפביתי של רבינו בנימין ב"ר צדקיה", מקורות ומחקרים, א, ניו יורק–ירושלים תשל"ח, עמ' 167–273. וראה גם: א"א אורבך, "סופו של יואב במדרש", ספר יובל לדב סון, ירושלים תשל"ז, עמ' 50–52.

2 אני מציין דוגמה אחת בלבד לכל מקור המובא בפנים.

3 ובעמ' 313: "בפרק מתן [תורה]". בבה"י: "מתן תורה". מובאה זו אינה במהדורת הדפוס של הפסיקתא.

4 ובמיוחד כך בכל הנוגע לירושלמי, מדרש "שוחר טוב" וקצת מדרשי רבה. והעיר על כך המהדיר במקומו. ראה: אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' 51, הערה 30; ש' ליברמן, "לפירושן של כמה משניות", תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 11.

"ספר יצירה"⁵ (עמ' 319), "היכלות רבתי" (עמ' 323; הבאה זו שייכת ל"תוספת" [ת']), ספר "העתיים" (עמ' 323),⁶ "יוסיפון" ("ובלשון ירושלמי מוסיף סמ"ך בסוף תיבותיו, וכן אתה מוצא בכל ספר יוסיפון", עמ' 331), ספר "וזהיר" (עמ' 314; לפנינו בשינוי ניכר), ספר "הערוך" — בשמו (עמ' 325), ובסתם, ר' יוסי [קרא] (עמ' 313, 316). פירושי רש"י ורבנו חננאל אינם נזכרים, לא בשמם ולא בסתם, אף כי רבות ההזדמנויות לכך.

הפירוש לפיוטים הללו אנונימי כולו, אך במקום אחד (עמ' 329) פורש: "ולי יצחק ב"ר יהודה נראה", והולך ומביא פירוש הלכתי מקורי משלו לדברי הפייטן, בניגוד וכתוספת לפירוש הקודם שהוצג שם. אופיו האשכנזי המובהק של החיבור, וגבול הזמן הנרמז על ידי שמות החיבורים הנזכרים, מטים את הדעת לשער כי מדובר כאן בר' יצחק ב"ר יהודה הנודע, רבו של רש"י, ראש ישיבת מגנצא במחצית השנייה של המאה הי"א. הפיוט עצמו שאותו הוא מפרש נוסד, בחלקיו העיקריים, על ידי ר' משולם ב"ר קלונימוס מלוקא, ככל הנראה לקראת סוף המאה הי', וכעדותו של ר' משה זלטמן, בנו של רבי יהודה החסיד.⁸ הפיוט החל להתפרש ככל הנראה סמוך לנתינתו, בלשון קצרה ובהצבעה על המדרשים העיקריים ששימשו מקור לאגדתו, והוא הלך ונתרחב במהלך המאה הי"א בחוג תלמידי ישיבת מגנצא (כפי שיבואר להלן). עריכתו של הנוסח המודפס חלה לקראת סוף המאה הי"א, שהרי יוסף קרא וספר "הערוך"⁹ כבר

5 "כי נמצא בספר יצירה: מימינו נור של נגה בקרוסים הללו המודיעים כל דבר ודבר". ולא

מצאתיו גם במהדורה שהדפיס א' גרינוולד, *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), pp. 132–177.

6 מובאה זו נמצאת גם בנוסחאות הקדומות שבכתבי היד, ראה להלן. הכוונה כנראה לפירושו לספר "יצירה", אך עד כה לא מצאתי את הדברים שם. חיבורו זה של ר' יהודה הברצלוני נכתב בסוף המאה הי"א או בשנים הראשונות של המאה הי"ב.

7 א"א אורבך, ערוגת הבושם, ד, עמ' 13–14. הפירוש המובא בשמו בעמ' 313 נמצא גם ב"ערוך".

8 עדות זו כלולה בפירושי התורה שלו (מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 85): "עוד הקשיתו לו [ליהודה החסיד, אביו] כלום קבלת הסודות אלא [כך צריך לקרוא] מאביך ואביך מרבינו משולם שתיקן תרגום דברות, ואילו הוא עשה ייברא תליתאה ודיברא רביעאה ודיברא חמישאה כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא משבח לעלם, ותיקן פסוקים דוישמע יתרו ולא פסוקים שבקדושים תהיו...". וראה הערת המהדיר, שבכתב היד כתוב: "מאבי אמך ר' משולם הגדול". וראה: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 390–391.

9 רש"י עצמו לא השתמש בספר "הערוך", משום שלא הגיע לידי — ושם עדיין לא נכתב — בעת שכתב הוא את קונטרסיו בצרפת בשנים 1070–1075 לערך; השווה: גרוסמן, שם, עמ' 299. עם זאת, אין כל מניעה כי כבר היה ביד ר' יצחק ב"ר יהודה רבו, באשכנז, בשנות חייו האחרונות, סביב שנת 1080. יודעים אנו כי ספר "הערוך" היה בידי ר' שלמה ב"ר שמשון, חברו של רש"י, שנהרג במסע הצלב הראשון בגרמניה; ראה: אורבך, ערוגת הבושם, ד, עמ' 16.

נזכרו בו, ואילו פירוש רש"י ורבנו חננאל טרם הגיעו לידינו. מלבד השימוש ב"ערך" ניכרים קשריה של עריכה זו אל המסורת האיטלקית גם במשפט: "דהב אבריזא — זהב טהור. בני רומי קורין למופז אבריזא" (עמ' 312). משפט זה, כמשפט הקודם המובא בשם ר' יצחק ב"ר יהודה, וכמשפטים חשובים אחרים שיצוינו להלן, חסרים בכתבי היד האחרים שראיתי. ויבואר להלן.

עבודתו העיקרית של המפרש היא בזיהוי המילים הארמיות הקשות והנדירות שבלשון הפיוט, שיווי משמעות לפשטי המשלים ("דוגמות" בלשון המפרש) וחשיפת הנמשל המכוון בכל טור ובית על פי מקורות מגוונים באגדת חז"ל. הזכרתי לעיל את הבקיאות הרבה של המפרש בכל מכמני ספרות חז"ל, ויש להדגיש עוד את כושר האסוציאציה החריף שלו, שאם לא עלתה בידו המילה המבוקשת כצורתה וכנתינתה בפיוט, התחכם לה בחריפות עד שדלה מילה בדומה לה, תוך הצעת נוסחי קריאה אלטרנטיביים, כחינת "הכי גרסינן". באמת, דרך זו היא דרך הפשט בפיוטים אלה, שכך הייתה יצירתם מתחילה, וכמו שהעיר המפרש עצמו כמה פעמים. ולדוגמה: לאחר שסיים את פירושו ל"דיבורא קדמא" העתיק באריכות לשון שמצא ב"אגדה", והעיר: "עפ"י אגדה זו פירשתי למעלה כאשר פירשתי, ועל סמך אגדה זו יסד המשורר שיר זה, וכן הולך הלשון העברי" (עמ' 320).¹⁰ המילים האחרונות מבקשות להדגיש, כי לא רק התאמה עניינית קיימת בין האגדה לבין הפיוט, אלא אף הקבלה לשונית ממש. הערות דומות פוזרות לאורך כל הפירוש, ובמקום אחד דוחה המפרש דברי מפרש קודם ומגדירם "דברי הבאי", משום שלא מצא להם סימוכין באגדה. במקום אחד העיר המפרש: "ובמקום משמיעי דרשה לרבים נוסדו דברים הללו, ליאמן ביוצר הארץ ועושיה, לידע נפלאותיו" (עמ' 312). משפט זה חסר בנוסח שבכתבי היד. נטייה דרשנית זו שהמפרש מדבר עליה מתייחסת לתוכן הפירוש, ולדעתו עיקר תפקידו של הפיוט היה בקריאתו ובדרישתו ברבים, וכך שימשה הפרשנות חלק בלתי נפרד ממטבע הפיוט עצמו. ואכן, נטייה זו למיצוי מוסר השכל מן הדברים מקופלת בין רובדי הפירוש הזה, והמגמה ניכרת גם מדרכו של המפרש להעתיק סיפורי מעשיות מעניינים מן ה"ירושלמי" וממדרשים שונים, ולתרגמם במילואם לעברית, כדי להפיק מהם, לכאורה, הוראה של מילה זרה הרשומה בפיוט.

מבחינת מבנהו הספרותי דומה הפירוש לחברו הגדול ממנו, הלוא הוא ספר "פירושי מגנצא" לתלמוד, שחלקו הידוע יותר נרפס כפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה למסכת בבא בתרא ולעוד קצת מסכתות. לאופיו הקיבוצי

10 ראה: ש' אברמסון, "עברי", לשוננו לעם, כה (תשרי תשל"ד), עמ' יח-כא. וראה להלן, פרק

של חיבור זה, שנתחבר בישיבת מגנצא במהלך המאה הי"א ונערך בידי חכמיה, הקדשתי את הפרק הראשון בספר זה, ושם ראינו כי בכתבי היד נמצאים רבדים נוספים, המרחיבים הרבה את היריעה, והם מלמדים על קיומם של שלבי עריכה מאוחרים יותר, עד אחר ראשית המאה הי"ב. המאפיינים הספרותיים של פירוש הפיוטים הארמיים חופפים בעליל את אלו של הפירוש לתלמוד המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה, כמתואר לעיל. גם הפירוש שלפנינו, כמותו, מורכב בדרך של גיבוב "ע"א" (=ענין אחר), "ל"א" (=לשון אחר), "פ"א" (=פירוש אחר), זה אחר זה, המצויים בו לרוב, עד שכמעט אין לך עניין אחד, או קבוצת עניינים, שאינם מתפרשים בשניים ושלוש (ואף יותר) פירושים חלופיים. ביסוד שני הספרים מונח היה טקסט-תשתית קצר ושוטף, אשר שימש כפירוש המקובל בישיבת מגנצא, אפשר מימי היוסדה. כדגם למלאכתם של הפרשנים שימש להם, לדעתי, טקסט קדום שעסק בפירושי מילים, בהדגמתן ובחסמכתן אל לשון המקרא ולשון חז"ל, ומעט ביאור עניינים מתקדם, כפירוש הגאונים לסדר טהרות, שהאשכנזים החשיבוהו מאוד, והוא נקלט בספר ה"ערוך" בשלמותו. על פי התיאור במהדורתו של י"נ אפשטיין,¹¹ דומה פירוש הגאונים במרכיביו היסודיים לפירוש הפיוטים הארמיים כפי שהיה בצורתו המקורית, לפני שנוספו בו הפירושים התוכניים, כמצוי במהדורה הנדפסת. פירושי תשתית אלה שימשו בסיס להרחבה מתמדת במהלך המאה הי"א, עד לאחר רש"י, וטקסט רחב ומאוחר כזה הוא שהגיע אל הדפוס.

דוגמה נאה לכך הם הדברים הבאים: "וארבע טבעין בבהירו — ארבע סדרים. כ"מ (=כך מצאתי). ולא הבגתי, כי ו' סדרים הם" (עמ' 312). לפי פשטם של דברים, מרוחק הפירוש הדחוי מימי המחבר הדוחה אותם מהלך שניים-שלושה דורות לכל הפחות. במקום אחר (עמ' 334) הוא אומר "כ"ש (=כך שמעתי), ולא מצאתי בפיו". גם תהליך התרחבותו של הפירוש בידי בני הישיבה, במהלך המאה הי"א, משתקף יפה בספר, ממש כדרך שהוא משתקף בפירוש המיוחס לרגמ"ה לתלמוד. גם כאן נמצאות מסירות שונות בשם "רבי": "נר' לרבי" (עמ' 331), "כך אמר לי ר' שמצא אגדה זו" (עמ' 330) וכדומה. הלשון "אבל ר' אמר לי אשתקד..." והיום לא נכון לבי לפרש כן לפי הלשון" (עמ' 313), משפט שאינו נמצא בכתבי היד המקבילים, מצביע על מחזוריות שנתית של נושאי הלימוד בישיבה. לא תלמיד סתם הוא שכתב את הפירוש, אלא תלמיד חכם ותיק ומסוים, ולשונו נושאת עמה לעתים סמכותיות ניכרת: "ולא נכון לומר כן"

11 י"נ אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ירושלים-תל אביב תשמ"ב, עמ' לז-לח. בעמ' קיג-קטו האריך את הדיבור על כתב היד הגרמני הקדום של פירוש זה. על קדמותו המופלגת של כתב יד זה ראה לעיל, פרק ב, הערה 39.

(ובכתב יד: "דברי הוואי הוא זה"¹²). בדרך כלל פרושה על הפירוש רוח של ענווה וצניעות, בסגנון האשכנזי הקדום והידוע היטב, אשר הגיע לשיא ביטוי בפירושו של רש"י.

בדיקת כתבי היד המעטים שבהם נשתמר הפירוש שלנו (ברלין 117; פרמה 13556 וכ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק mic. 8092) מעלה בבירור את האופי השכבתי של היצירה. תיאור השוואתי טוב של כתבי היד מול נוסח הדפוס לא ייתכן אלא במסגרת של מהדורה ביקורתית, שיש בה חשיבות רבה, הן משום ערכה לגופה הן על שום חומר המקורות החדש הטמון בה. מכל מקום, כמה דברים כלליים ניתן לומר בבירור גם כאן.

כתבי היד הללו אינם מפרשים את כל הפיוטים הארמיים הכלולים בהם, ואף לא את כל חלקי הפיוט הגדול "ארעא רקדא". גם מבחר הפיוטים, וחלקיהם, אינו זהה בהכרח עם המבחר שב"מחזור ויטרי" הנדפס, ויש שהם מביאים פירוש אחר לגמרי לאחד מן הפיוטים או לחלקו. גם בעת שהם מעתיקים את הפירוש שלנו, אין הוא שווה תמיד בלשונו למה שנמצא בדפוס — שמקורו בכתב יד המוזאון הבריטי 655 — אלא שונה ממנו בתיבות אחדות, במשפטים אחדים, בסדר הדברים, בהשמטת מקורם, ובתחביר הכללי. פעמים שהפירוש מכיל פחות חומר ממה שנמצא בנוסח הנדפס, ואין מדובר בהשמטות סופרים רגילות (אף שגם כאלו מצויות), אלא במשפטים שלא היו מעולם באותו הנוסח, דבר הניכר היטב מן השלמות הצורנית, הספרותית והתכנית שבפירוש הקצר יותר. עם זאת, אין הנוסח הנדפס רחב יותר מפני הוספות שהוסיפו בו, אלא אף הוא נוסח מקורי ומושרש, כמוכח מכוח אותם שיקולים עצמם. יתר על כן, בנוסח כתבי היד, גם במקום שהוא קצר מן הנדפס, ישנם לעתים קטעים שאינם בנוסח הנדפס.¹⁴ העיין המשווה מותיר את ההרגשה הברורה כי מדובר במסורת אחת,

12 אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' 51.

13 שאורבך, שם, ציין להם.

14 ישנם מקרים שבהם ניתן להוכיח כי הקטעים החסרים בנוסח הנדפס היו בו בעבר ונעקרו ממנו, אם בטעות סופר ואם בעריכה רשלנית. לדוגמה: "רוב תבואות בכח שור" — אלו תלמידי חכמים... ות"ח נקראו מלכים... 'אגן הסהר' — עוגל הסהר. מה הסהר הזה מתעגל ומשלים פגימתו לסוף י"ד ואז מבהיר זיוו של עולם, אף צדיקים שבדור כל זמן שמזקינים גבורה מתווספת בהם ומגינים על דורם. הה"ד ר'גלי חסידיו ישמור, ללשון אחר: כמו ששנינו גורן עגולה וכמו נכנסו לחרם ביבנה..." (עמ' 318). למילים "ללשון אחר" אין כאן שום מובן, משום שדווקא בעניין זה לא הובא בפירושו שום "ל"א". אכן, בכ"י פרמה כתוב: "וזהו פי' שורק [צ"ל שררן]" — אילו הזקנים החסידים הנכנסים בעבי הקורה וגודרים פרצו של עולם; 'רוב תבואות בכח שור' — אלו ת"ח... לפירוש הראשון זהו פירושו, מה הסהר הזה מעוגל ומשלים פגימתו לסוף ט"ז יום... ל"א 'אגן' — כמו ששנינו גורן עגולה... ולפי זה מבקש הפרשן לפרש את דימוי הסהר על פי שני הפירושים שנתן לעיל למילים "שררן"

המתרחבת והולכת מרב לתלמידו, דור אחר דור, או ממחזור לימודים אחד למשנהו, ונרשמת בידי הלומדים בווריאציה אישית ובאימפרוביזציה. וריאציה זו ניכרת לעתים בצורה ברורה, כמו בפירוש לפיט "זיקין" (עמ' 319), שלאחריו הציע המפרש את האגדה ששימשה בסיס לאותו פיוט (על פי פירושו הוא), ואמר: "וכן נמצאת האגדה...". בכ"י פרמה באה האגדה תחילה ורק לאחריה גוף הפירוש. אך אין זו רשלנות או שינוי בעלמא, שהרי בפירוש הנדפס, לאחר שהביא את האגדה האמורה, סיים ואמר: "ועל פי אגדה זו פירשתי למעלה כאשר פירשתי".

והרי כל זה דומה ממש למצב המתואר בפרק א לגבי פירוש מגנצא לתלמוד, המיוחס במקצת כתבי היד של כמה מסכתות לרבנו גרשום מאור הגולה, מייסד ישיבת מגנצא וראשה הראשון. בניגוד לפירוש התלמוד המיוחס לרגמ"ה, שנוסח הדפוס שלו קצר וכתבי היד רחבים ממנו, כתבי היד של פירוש הפיוטים מתאפיינים כולם בקיצורם היחסי כלפי הנוסח של הדפוס, במיעוט האלטרנטיבות הפרשניות הכלולות בהם, ובאנונימיות המוחלטת כמעט בכל הנוגע לשמות החכמים (אם כי לא ביחס לשמות הספרים). זכר לדבר יש להביא מן העובדה המאלפת שהפירוש לפיט "מישך שדרך" (עמ' 321–322), פיוט מאוחר שחיבר ר' מאיר ש"ץ, בן-זמנו הזקן של רש"י, איננו נמצא כלל בכ"י פרמה הקצר אלא בנוסח הדפוס ובמקבילותיו. בכ"י פרמה נכתב פיוט זה בנפרד מ"חלקו" הראשון, הקדום יותר, והובא לו פירוש אחר לגמרי.¹⁵

פירוש הפיוטים הארמיים הוא חלק מסדרת "פירושי מגנצא" הקדומים לקבוצה נרחבת של ספרות חז"ל וימי הביניים הראשונים, בהלכה, באגדה ובתפילה. ספרות זו, שנלמדה כנראה באופן מסודר ובצוותא, כחלק מתכנית הלימודים הרגילה בישיבות מגנצא, במהלך המאה ה"א, ופורשה שם חזור והתפרש עד ראשית המאה ה"ב, כללה, לפחות, ספרים אלו: (א) התלמוד הבבלי; (ב) מדרש רבה (ראה להלן, פרק ז'); (ג) מסכת אבות; פירוש רש"י שעליה, לסוגיו השונים

(=בכוח שור), אם מעניין צדיקים וחסידים ואם מעניין תלמידי חכמים. בפירוש הנדפס נפל הפירוש הראשון אך נשארו שני הפירושים החליפיים לדימוי הסהר, תוך ציון "ללשון אחר". יש להניח בוודאות כי זו טעות של עריכה. מיד בהמשך מתפרש "אל יחסר המוג", בכ"י פרמה, כשתי הדרכים הנ"ל: "לפירוש הראשון לא פחית עלמא מתלתין ושיחא צדיק... ופירוש [אחר]... אף דברי תורה כל זמן שמסלסל בהם נעשים כמעין המתגבר". בפירוש הנדפס חסרה לגמרי דרך הפירוש השנית.

15 ובזה סרה תמיהתו הצודקת של א' גרוסמן בשאלת מעמדו של הפירוש לפיט זה (חכמי אשכנז, עמ' 391, הערה 142): "רחוק הוא שר' מאיר ישרים פיוט של בן-זמנו... מאידך, הפירוש לפיט עוסק גם בחלק הראשון וגם בפיוטו של ר' מאיר ב"ר יצחק, והדעת נוטה, לכן, לאחר את כולו...". אך, כאמור, חלק זה של הפירוש אינו נמצא בכתבי היד המייצגים את הרובד הקדום יותר של הפירוש הזה, והכל אתי שפיר.

שבדפוס ובכתב יד, אף הוא מפירושי מגנצא; (ד) "ספר יצירה";¹⁶ (ה) סידור התפילה; (ו) פיוטים קדומים בכלל¹⁷ והפיוטים הארמיים הנדונים בכללם. כמה דברים פרטיים יש לנו ללמוד מדברי הפייטן ומדברי הפירוש הנלווה, ונזכיר מעט מהם:

(א) הפיוט "ארעא רקדא" (סי' שב, עמ' 336) מתאר את מעמד הר סיני כטקס של קידושי חתן וכלה לפרטיו, שבו קידש הבורא את עמו ישראל בחמש טבעות, אשר כל אחת מהן מפותחת בארבעה פיתוחים מאירים, ואלו הם: "חמש ספרי דאורייתא, מוהרא דמטרונא. הוא יהב בידה עשר יקינטייא מוהרא קדמאה דחביבייא, ותלת מאוון ושיתין וחמש מרגלייא מוהרא תניינא דמחבבותא". לפנינו אפוא מנהג המוהר המוקדם, הניתן ביד הכלה בעת עריכת טקס הקידושין, לכך מן "המאוחר", היינו החלק העתיד להיגבות על ידי האשה עם סיום נישואיה. מנהג זה מופיע בכמה תעודות מן הגניזה הקהירית, מן המאות הי"א והי"ב, ומ"ע פרידמן הקדיש לו מחקר מיוחד,¹⁸ ושב ותיאר את המנהג בקצרה בספרו המקיף על סדרי נישואין נוסח ארץ ישראל.¹⁹ פרידמן נוטה לומר כי אין מקורו של המנהג בארץ ישראל אלא הוא נתחדש במצרים באותה עת, ולדעתו ההלכה בארץ ישראל ובמצרים בעניין זה הייתה כמסורת ההלכה של התלמוד הבבלי. והנה בא פיוט זה, שנתחבר לכל המאוחר במאה הי', ומלמד כי היה זה מנהג מקובל באשכנז. אם כן, מן הסתם מנהג איטלקי-ארץ ישראלי הוא במקורו, כדרך רוב מנהגי אשכנז שאינם לפי מסורת הבבלי. במאה הי"א כבר לא נהגו בו, משנתבסס שם ביותר שלטון התלמוד הבבלי, כדבר שאירע ליתר המנהגים "החריגים" והקדומים שנהגו בעבר באשכנז. ואכן מפרשנו כבר משווה לו ביאור אחר, לפי מצב זמנו (ראה להלן).

(ב) בפירוש לפיוט זה נאמר כך: "ושלושה ארסתיך שכת' בקרא, יש אומרין כלפי ג' הוויות שמרגילין לאשה: תשומת יד תחילה, וארוסין ונישואין" (עמ' 312). הביטוי ג' הוויות מכוון למטבע חז"ל "מקיש הוויה ליציאה" (קידושין ה ע"א ועוד), ואם כן נתפס שלב תשומת היד — היינו שלב השידוכין — כשלב מהותי בתהליך התקשרות הנישואין. אין אנו יודעים

16 ראה לעיל, הערה 5.

17 ראה: אורבך, ערוגת הבושם, ד, פרק א.

18 M.A. Friedman, "The Minimum Mohar Payment, as Reflected in the Genizah Documents",

PAAJR, 43 (1976), pp. 15-47

idem, *Jewish Marriage in Palestine*, Tel-Aviv — New York 1980, pp. 146-147 19

מהי "תשומת היד" בדיוק, ומהו הטקס שנלווה אליה, אך מספר "מעשה הגאונים" (עמ' 65) אנו לומדים כי החתן שם כפה על ראש המיועדת לו לאישה. תקנות צרפת הקדומות (מן המאות הי"ב-הי"ג) מלמדות כי טקסי "תשומת יד" היו מלווים (לעיתים) בקבלת חרם, ובהפקדת קנסות לחובת הצד המפר את תנאי השידוך.²⁰ הקטע שלפנינו הוא מן ההזכרות היותר קדומות של מוסד זה באשכנז, אם לא הקדום שבכולם, והוא מלמד על מקומו המרכזי בתהליך קשר הנישואין. מכאן דחייה גמורה לשיטתו של א"ח פריימן,²¹ שהתפתחותו של מוסד השידוכין בין יהודי אשכנז חלה כתוצאה מסיפוחו של טקס האירוסין אל מעמד הנישואין, והעברת זיקת האישות לשעת הכניסה לחופה. לדבריו: "בד בבד עם התפשטות מנהג זה" — שהחל לדעתו באשכנז במחצית השנייה של המאה הי"א — "בא תהליך אחר שיכשיר את הקרקע להתפתחות זו: חיווק השידוכין למוסד משפטי מוצק, שבא למלאות בחיים את מקומם ותפקידם של האירוסין הקדומים". הטקסט שלפנינו מלמד בבירור על תפיסת תהליך ההתקשרות לשם נישואין באשכנז, במפנה המאה הי"א-הי"ב, כתהליך תלת שלבי מיסודו, ללא קשר לשאלת מעמדו הטקסי של כל שלב ושלב. פרט מעניין אשר יוכל לסייע להבנה נכונה של העניין הזה עולה מהמשך דברי המפרש, בבואו לפרש את עניין "המוהר הראשון" (ראה לעיל). וכך אמר: "והוא יהב בידא' — והם היו מוהר ראשון ששלח החתן לכלתו שידוכין ודברי חיבה וריצוי להאהיבו בעיניה". הוזה אומר: השידוכין, הקודמים לאירוסים ולנישואים (המצורפים יחד), מלווים היו במשלוח מתנות (= "סבלונות" שבתלמוד) מן החתן לכלה, ומפרש הפיוט הבין זאת כ"מוהר קדמאה". אין זה מובנו המקורי של המונח בלשון הפיוט, כי לדברי הפייטן ניתן מוהר זה ביד האישה בעת הנישואין ממש, ולא קודם לזה, ודרך אישות ניתן, לא דרך אהבה וריצוי, כדרך שאכן מפורש העניין במסמכי הגניזה. ואולם מנהג אשכנז של ימיו, ימי המחצית השנייה של המאה הי"ב, כבר הוסב רובו ככולו לדרך הבבלי, ועל כן נתפרש להם "מוהר קדמאה" זה כפי שנתפרש, ולפי פירוש אחר (שם): "לא גרסי' הכא 'מוהרא קדמאה' אלא 'מוהרא דחביבותא'". "מוהר שני" הוא, לדברי המפרש, "תוספת כתובה" הניתנת "אחרי כן". מוסד השידוכין עצמו משקף התפתחות טבעית של מוסד הסבלונות הקדמון — שעורר בעיות הלכתיות קשות כבר בימי חכמי התלמוד — שעיקרו גינונים של חן אהבה

L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, pp. 146-147 20

21 א"ח פריימן, סדר קדושין ונישואין, ירושלים תש"ה, עמ' לא-לב.

וריצוי שבין החתן לכלה, והבהרת היכולת והנכונות הכלכלית של המשפחות.

(ג) ש' קמין ז"ל הקדישה מאמר מקיף לבירור המונח "דוגמא" שנקט בו רש"י בפירושו לשיר השירים, והנלווה באופן קבוע בפירושו למובנו האלגורי של הספר.²² לדבריה: "התדירות והשיטתיות שבשימוש במונח, הופכות אותו כמעט למונח פרשני-טכני, מימצא זה מעורר תמיהה לאור העובדה שבספרות הקודמת לרש"י אין לשימוש במונח כזה אח ורע". קמין סבורה כי "התפיסה הגלומה במונח 'דוגמא' אומרת שמצב או שלשלת אירועים האמורים בכתוב, משקפים מצב או התרחשות אחרת, או מהווים דיוקן, תבנית, שלהם". לדבריה: "ההנחה שהכתוב הוא בבואה, תבנית, צל, של דבר אחר, לרוב התרחשות היסטורית עתידה — היא מהנחות היסוד של הפרשנות הנוצרית לדורותיה". אפשר "שלא רק את הגישה הכללית הכיר רש"י, אלא שהיה בתודעתו מונח מסויים [exemplum] וחיפש לו מקבילה בעברית". לדברים אלו הסמיכה המחברת את דעתו של ע' פונקנשטיין,²³ "המבקש להראות כי בתפיסה הטיפולוגית של הרמב"ן את בריאת העולם ואירועים היסטוריים בחיי האבות ניכרת, לצד מקורות שבספרות חז"ל, השפעת התפיסה הנוצרית של פרה-פיגורציה היסטורית... הוא מצביע על שני ביטויים שטבע הרמב"ן על פי מינוח לטיני: 'ציור דברים' ו'דמיון'. 'דמיון' נזכר בפירוש הרמב"ן לבר' יב, ו: כאשר יבוא המקרה לנביא משלושת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לזרעו. ודע, כי כל גזירת עירין, כאשר תצא מכח הגזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים. פונקנשטיין טוען כי את המילה 'דמיון' אין לפרש אלא במשמע *similitudo*, וממש כ'ציורי דברים' לעיל. לשון אחרת זוהי מקבילה עברית ל-*figura*. הקב"ה הקרה לאבות מקרים מקבילים למאורעות בעתידה של האומה. ולזאת הוסיפה קמין, כי בדברי פירוש אנונימי לשיר השירים, ממחבר צרפתי "ההולך בדרך רש"י, יוסף קרא והרשב"ם, נוקט המחבר דרך דומה לזו של רש"י... ולפירושו האלגוריים הוא מקדים פעמים רבות את המונח 'דמיון'". והרי לך מעגל סגור של ביטויים-מונחים שלא היו בשימוש קודם לכן ונטבעו על פי תרגום המונחים המקבילים בשפה הלטינית.

הפירוש לפיוט "ארעא רקדא" נערך כאמור בסוף ימי רש"י לערך, או מעט אחריו, אך נתחבר עשרות שנים לפניו. צירו המרכזי הוא תיאור מסכת היחסים שבין

22 ש' קמין, "דוגמא" בפירוש רש"י לשיר השירים, תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 41-58.

23 ע' פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ס), עמ' 35-59.

הקב"ה לכנסת ישראל על ידי משל הזוג הנאהב הבא בברית הנישואין ובחופת דודים, היינו ברוח שיר השירים ובסגנונו. מן הפירוש עולה כי המונחים הפרשניים "דוגמה" ו"דמיון" גם יחד אינם משמשים במובן הארכיטיפי העמוק אלא במובן הפשוט של "משל" רגיל. כך, למשל: "באצבעותיה נתן המארס חמש טבעות מצהיבות ומאירות יפה. כך הדוגמא. ויסודן: הן חמישה חומשי תורה..." (עמ' 331). ולהלן: "וביני תרי בדיתא" — בין שני הבדים, והם הבדים שבולטים מחוץ לפרוכת ונראין כשני דדי אשה. יקצותא דרססן תליין אפותא' — תלויים אותם רסיסים על מצחה. וזה פתרון לדוגמתו: החתן ישן בין שרידה..." (עמ' 317). ועוד שם: "כתרין בריכן דחשבון קשיטין" — לשון מקושטין. וזה פתרונו: חשבון אינו עיר לפי פשוטו, אלא כך אמר הדמיון: "עיניך ברכות בחשבון" — במקום שמתקבצין כל העולם לחשב חשבון כל יופי עיני הנשים היפות... וסוף המקרא מוכיח על פשוטו: "על שער בת רבים" — במקום השער, שרבים הולכים ובאים שם ומתקבצין לחשבון הנשים היפות, שיעברו דרך עליהן לראות היפה שבכולן" (עמ' 319). מעין תחרות של מלכת יופי!

אם כן, נראה כי אין רש"י היחיד, וגם לא הראשון, שעשה שימוש טכני שכזה במונחים "דוגמה" ו"דמיון" גם יחד, לביאור רובד המשל בשיר השירים, וכי אין מונחים אלו, בשימושם זה, יכולים לקבל את ההעמקה שהציעה בהם קמין. אין כאן המקום להאריך בנושא חשוב זה, אך אציין כי שני המונחים קדומים הרבה לזמן רש"י. על המונח "דמיון", המצוי בהוראת "דמות", "גוון", "מראה" כבר בפיוטי יוני, כתב בפרטות מ' זולאי,²⁴ והצביע על קליטתו משם גם בפיוטי אשכנז הקדומים.

24 מ' זולאי, "ענייני לשון בפיוטי יוני", ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ו (תש"ו), עמ' קפג-קפר. ואעיר עוד, כי דבריה של קמין (לעיל, הערה 22), הערה 11, בעניין שימוש הלשון "מליצה" = "פשט" ברש"י למשלי, דברים נכונים אלו טעונים הרחבה, כי רש"י השתמש ב"מליצה" זו גם בפירושו לאיוב, ועל כן נופל הטעם שנתנה קמין לשימוש זה. באמת נובע השימוש הזה מדברי מנחם ב"מחברת" (ערך לץ): "להבין משל ומליצה (משלי א, ו) — לשון פשר ופתרון הם". והעיר על כך י' מאהרשען, "פרפראות משולחנו של רש"י", אוצר החיים, יג (תרצ"ו), עמ' 80-81. וראה עוד: י"ש שטיינר, "בחינות לשון במגילות העבריות מביזנטיון", לשוננו, נט (תשנ"ו), עמ' 43-47.